

伝承と社会関係

—インド・タール沙漠における女神の「物語」とその偏差をめぐって—

小西公大*

KONISHI Kodai

Oral Tradition and Social Relationship

A Case Study on Variation of "Story" of Local Goddess in Thar Desert, India.

Stories of Goddess I collected during my field research in Thar Desert have a good deal of varieties. The stories that people of the desert share, inherit, and "invent" deeply reflect their surrounding world and social relationship. This paper aims to reveal the dynamics, both for inclusion and exclusion, of their social relation they are constructing, by remarking the varieties such local tales subsist in. This paper also tries to indicate the shortage of Japanese folklore studies concerning the research on relationship between folktales and sociological aspects, reviewing brief genealogy of folklore study on oral tradition.

キーワード：物語の偏差 女神信仰 社会関係

はじめに

インド世界全般にみられる状況かもしれないが、インド北西部に広がるタール沙漠にも数知れない女神たちが存在し、厚い信仰の対象となっている。人々は、広漠とした大地にひっそりと据えられている祠や、枯れた大木の下に安置されている女神像に手を合わせ、沙漠の道を急ぐ。これら女神たちは、それぞれ背景に豊かな物語を持ち、沙漠に居住する人々はこうした女神にまつわる多様な「物語」を、折に触れて語る。女神は、アニミズム的な要素が強いものから、「カースト集団」の下位に分割される「氏族集団」⁽¹⁾や、居住空間である「村落」と結びついたものまで、様々な形で存在する。筆者は、中でも氏族集団と結びついた「氏族女神 *kul devī*」の持つ物語に焦点を当て、調査を続けてきた。

調査の過程で最も興味を惹かれたのが、氏族女神にまつわる物語のバリエーションの多さである。氏族女神に関する物語には、信仰する氏族集団の起源や、他氏族からの優位性、女神の超越的な力能、他集団との関係性などが隠喩的にちりばめられている。これらの種々の物語群からは、

* 日本学術振興会特別研究員 PD (東京大学東洋文化研究所)

彼らが多エスニック状況にある沙漠エリアにおいて、自らをいかに位置付けるのか、また他者との関係性をどのように設定するのか、自らの社会空間はどこまで広がっているのかといった、実存的なポジショナリティーの在り方を読み取ることができる。沙漠という、比較的流動性の高い（後述）世界における社会関係がいかに形成／維持されているのかという問題系を調査の要としていた筆者は、彼らの世界認識において重要な位置を占める女神の物語に着目することで、その見取り図を手にしたと考えていた。しかしながら、調査を進める過程で、同じ氏族集団の成員たちの語る物語に、複数の偏差が内包されていることが理解された。こうした偏差は、物語の基本構造においてではなく、物語構成のディテールに現れる。当初、正統的で首尾一貫した物語を採集し、沙漠の社会研究に役立てようと考えていた筆者にとり、こうしたバリエーションの量は決して無視できるものではなくなっていった。

1. 問題の所在

結論を先取りしてしまえば、女神の物語の細部に見出される複数の偏差の存在は、物語を語り伝えてきた人々の地理的移動や世界観の変化などが生み出す、通時的な社会関係の変容の様態が大きく影響していると考えられる。タール沙漠における社会構造の特徴的な要素として、緩やかな移動性があげられる。移動は人々の生活空間を変質させ、「隣人」をも変化させる。既存の社会関係を規定している女神の物語は、それらの関係性の変化に伴って柔軟に「変換」されていくのである。その結果、物語の基本的構造は変わらずとも、構成要素が取捨選択された多様なバリエーションを生み出している、というのが筆者の暫定的な結論である。

こうした問題意識を、これまでの物語研究——すなわち「昔話」や「民話」から「口頭伝承」「口承文芸」に至る諸先行研究——と重ね合わせることで、どのような世界が開けるだろうか。

そもそも日本において昔話研究を確立させた柳田國男は、採集される昔話を「基準昔話」と「類型昔話」とに区別するべきであるとした[高木 1998: 33-35]。この基準昔話というのは純粋な「型」を有する根幹の昔話を意味し、採集に当たっては、この基準昔話は精確に、そこから変化した類話（＝類型昔話）は「異なっている点のみ」の記述が奨励された。こうした昔話採集の在り方は、最終的に基準を選定し分析をするのは柳田本人であり、またその動態的な語り場に対する配慮を失した「読み書き」中心的研究の在り方と考えられる。批判を恐れずにその後の昔話研究を大雑把に2つの潮流に分けるとするならば、1つは語られ、採集された物語そのものの分析の方向性（物語の型〈話型〉や構造の分析などの一連の研究）、もう1つは語り手へ視点を集中させていく方向性（語り手とそれを取り巻く環境を対象とする〈語り手論〉、民俗学的個人認識論、ライフヒストリーなどの諸研究）である。昔話研究の方向性が多様化していく中でも、基本的にこの構造は保たれ、一方では意味の解釈、形態・構造分析、説話ジャンルとの比較検討などの昔話の「文学性」を基盤とした研究群、もう一方で昔話そのものや語り手を通じて明らかになる社会、地位や環境などを明らかにする個人に寄り添った微視的な研究が積み重ねられてきた。こうした中で、昔話をテキスト分析との関連で論じ、語り手の一回性に基づく昔話の「ゆらぎ」に注目した高木史人の論考は、本稿の問題領域とも重なり興味深い[高木 1990]。ある一定の文脈においてテキストが生成するとする昔話の柔軟性と動態性への注目という主張は示唆的である。しかしながら、昔語りに現出するバリエーションを、語り手個人の持つ心理世界（「内なる他者のことば」）へと還元してしまうことは、物語の創造過程に深く関わってくる、共有された社会的な合意に対

する軽視という新たな問題を生じさせる危険性を持つ。個と社会の双方向的な影響の中で、物語は創造されていく。

こうした尖鋭的な研究の傍ら、筆者の問題領域と重なる「物語」の偏差に注目し、語る人々を取り巻く社会における多様な関係性の在り方を分析しようとする社会学的研究の方向性は、民俗学においてあまりみることができない。殊に民俗社会と昔話の動態的關係に対する緻密な研究が蓄積されてきたとは言い難い⁽²⁾。このような中、小松和彦の指摘は重く響く。

採集された民話を再び民俗的世界に送り返し、その中において民衆が素朴な想像力をはばたかせて民話に刻みつけたイメージをすくい取り、その意味を探るという方向に向かわなければならない。というのも、民話の研究とは、とりもなおさず、それを伝承してきた人々やその社会の研究でもあるからである [小松 1985: 3]

本稿はこうした状況を踏まえ、柳田が「類型昔話」すなわち昔語りの亜種として捉え記述した、語り手ごとに立ち現れる「物語」の偏差が、彼らの動態的社会関係を明らかにしていく上で非常に重要な視点を与えてくれることを主張したい。「物語」は常に語る人間を取り巻く世界の中に存在し、そうした特定の時空間と切り離すことができない。「物語」は変化し続ける世界に埋め込まれており、世界を埋め込むのである。

2. 調査地概観

これまで一貫して「物語」という用語を用いてきたが、説明が必要とされよう。調査地であるタール沙漠エリアは前述のように多様なエスニック集団(「カースト」や「トライブ」として位置づけられてきた諸集団)が、ある時は拡散的に、ある時は凝集性を持って関係性を築いてきた世界である。中でもラージプートと呼ばれる、自らを戦士階級(クシャトリヤ)として位置付け、領土の覇権を争ってきた様々な家系の末裔たち(すなわち「王権」「支配カースト」と呼ばれる諸集団)が、沙漠の社会形成・維持において最も大きな影響力を保ち続けてきた。ガーオン(*gāon*)と呼ばれる、複数の集団から形成される「集村」は、こうしたラージプートの末裔たちの居住地を基盤として出来上がったものである。そこには土器作り、大工、床屋、芸能、農業労働などを生業とし、「王権」へのサービスを行う諸集団が集まる。「王権」とこれらサービス集団は、儀礼的關係を保持し続けてきた。

筆者の調査対象であるラージプートのソーダー氏族(*Sodhā*)は、中世に覇権を握ったパラマラー王朝(*Paramāra*)の末裔と自らを定位し、氏族女神をマーラン・バーイー女神(*Mālan Bāi*)とする人々である。マーラン・バーイー女神は、このパラマラー王朝の55代王バーリーサール(*Berīsāl*)の娘であり、現在彼らが居住しているラージャスターン州ジャイスルメール県の南部エリアに実在した人物とされる。この女神は幼少の頃から超越的なエネルギー(*śakti*)を持ち、当時の人々を驚嘆させる様々な奇跡を起こしたことで知られる。生涯貞操を守ったこの女性を、人々は女神(*devī*)としつつも、親しみをこめて姉妹(*bāi*)と呼ぶのである。

つまり、このマーラン・バーイーにまつわる様々な物語は、「神話」であり、「伝説」であり、「昔話」でもあるという状況にある。ここでは、一度こうした分析的概念を外し、過去に存在したと信じられている、神格化された特定の人物に対する様々な形態の語り、という意味で、「物語」との

み称し、記述を進めていくこととする。

ところで、この女神への信仰は、単にこの女神の系譜をたどるラージプートのソーダー氏族のみが行っているわけではない。かつてこのソーダー氏族に対しサービスを行っていた（もしくは現在も行っている）多様な集団も、この女神に厚い信仰心を捧げている。現在においては、特に「トライブ」と称されてきたビール（Bhil）のラーウティヤー氏族（Lāvṭiyā）や、楽師集団であるマーンガニヤール（Mānganiyār）のバラン氏族（Baran）がマーラン・バーイー信仰の母体として重要である。年に2度、聖地で行われるこの女神の祭祀には、ソーダー氏族、ラーウティヤー氏族、バラン氏族の成員が大挙して訪れることから理解されよう。

3. 語り部としてのマーンガニヤール

このマーンガニヤールのバラン氏族こそ、マーラン・バーイー女神の物語の正統的な伝承者とされる。彼らは職業的楽師集団であり、女神と関連する諸氏族の家系を世襲的にパトロンとしてきた。もともと、彼らの生業は、家系の系譜を朗誦するスブラージ（*subrāj*）や、パトロン世帯で行われる様々な人生儀礼（男子誕生儀礼、命名式、婚姻儀礼等）において歌謡や器楽演奏を披露する芸能活動が主なものである。また、彼らはボーパ（Bhopa）と呼ばれる呪医が女神を憑依し、人々に託宣を施す際に補助的な役割を果たす。これらいくつかの重要な儀礼的役割を果たすマーンガニヤールの人々であるが、女神の物語は特定の決まった状況で語られるものではない。系譜の朗誦、女神に関する賛歌や祈りの歌は、人生儀礼や呪医の託宣の際に歌われるが、女神にまつわる物語は人々が多く集まった際に、興が高じると始める、といった類のものである。

興味深いのは、この女神の語り部として重要な位置を占めている芸能集団マーンガニヤールたちが、イスラーム教徒であるという事実である。彼らはイスラームを信奉し、アラーに祈りを捧げ、割礼を行い、墓に埋葬される。こうした彼らの「イスラーム的」側面とは裏腹に、彼らはヒンドゥーのローカルな女神の憑依を助け、「物語り」をし、女神に祈りを捧げる。こうした諸宗教の混交的側面は、インド世界においては珍しいことではない。特にパーキスターン国境を接するタール沙漠エリアでは、ヒンドゥー的側面とイスラーム的側面が混ざり合った、独自の宗教文化を形成してきた。イスラーム聖者の廟にヒンドゥー教徒と称する人々が、現世利益を求めて祈りを捧げに詣でる姿は、我々の持つヒンドゥー／イスラームという二分法的宗教観を改める必要を感じさせる。

4. 社会関係を規定する物語

マーンガニヤールの語る女神の物語は、世界の多様性を縮減し、説明づける機能を果たしている。例をあげよう。女神は、他の氏族のラージプートの強要により強引に結婚をさせられようとするが、女神は婚姻儀礼の最終段階で新郎とともに空へと舞い上がり、上空から新郎を落とす。その後女神は空を飛びまわり、様々な場所にモノ（装飾品や儀礼で使用される祭具など）を次々と落とすが、この落下地点を地図上に布置し点で結ぶと、広大な沙漠エリアに楕円を描くことができる。すなわち、この円内こそ、女神の勢力の及ぶところ、すなわちソーダー氏族の勢力の範囲として、隠喩的に表現されていると解釈することができる。

同様に、女神にまつわる物語は、ラージプート王権であるソーダー氏族の周辺に位置する様々な集団との関係性を規定している（と解釈できる）。ソーダー氏族を取り巻く集団は、始祖とし

て人格化された形で物語に登場する。これらの人物たちは、時にはパラマーラ王権の出自を持つ「兄弟」として描かれる。ここでは多様な集団間の関係を、親族用語を用いて結びつけていく「親族イディオム」が用いられている [小西 2007: 210]。

パラマーラの 55 代目の正統な王、ベリーサールには 4 人の子供がいた。それはバラン (Baran: ソーダー氏族の系譜)、ジャーガー (Jägā: 土器作りカースト、クンバール (Kumbhār))、マーラン (Mālan: マーラン・バーイー女神)、バルスロー (Barsdo: 道化師カースト、チャーラン (Chāran)) である。また、バランには 2 人の息子がいた。それはラーウトー (Lāvto: ラーウティヤー) とバーラノー (Bārano: マーンガニヤールのバラン氏族) である (NK 氏、推定 60 歳、マーンガニヤールのバラン氏族、2005 年 8 月 15 日)

ここでは土器作り(クンバール)や、道化師(チャーラン)、楽師集団(マーンガニヤール)と共に、ビールのラーウティヤー氏族がパラマーラ王統の「血縁関係」として語られ、諸氏族集団のパラマーラ王統との深い結びつきが明示される。また、パラマーラ王統とマーラン・バーイー女神の関係も「娘」として表象されており、称号「パラマーラ」と氏族女神の関係が説明付けられる。

こうした集団間関係を規定するもう 1 つの物語は、女神の婚礼譚である。ソーダー氏族の集住するバルナー村において、マーンガニヤールの老人から採集された物語を簡単に紹介しよう。

マーラン・バーイー女神は物語の中で、ラージプートの他氏族(どの氏族かは不明)からの結婚の申し出を受ける。ベリーサール王(女神の父)の長男バランだけはその結婚に反対し、結婚式の出席を拒む。女神は母方の実家のある村、コーラー (Korā) にて結婚儀礼を執り行う。通常婚姻儀礼は、庭に設けられた聖火を祀る壇 (agvaldo) の周りを、新郎が先頭になり 3 回、新婦が先頭になり 1 回まわることによって完遂される。しかし、最後の 1 回をまわる前に、マーラン女神は新郎と共に空高く舞い上がる。マーランは空中より新郎を地面に落とすと、住み慣れた家へと飛んでいく。それを家にいた長男バランが目撃する。

空高く舞うバーイーギー(マーラン・バーイー女神のこと)を見上げたバランはこう言った。「おお、我々の兄弟や両親はどこへ行ったのだ? 彼らを私から取り上げないでくれ!」するとバーイーギーはこう言った。「彼らはじきに戻ってくる。キスビーとなって」(NK 氏、推定 60 歳、マーンガニヤール楽師、2005 年 8 月 15 日。丸括弧は筆者による挿入)

このように、結婚儀礼に参加した親族が「キスビー *kisbī*」となることが示唆される。キスビーとは、ある特定のサービスを供与し、それに対して報酬が与えられるという儀礼的關係を表す用語であり、さらにサービスを行う集団そのものをも指し示す。また、長兄バランの言う「我々の兄弟」とは、このサービスを行う諸集団の人格化された登場人物を指す。つまり、「親族イディオム」で結びつけられた諸集団が、さらに女神を基軸として、女神へとサービスを行う集団(=キスビー)として結びつけられている状況が理解される。

続けて、それぞれのキスビーが形成される様子が吟唱される。一部を紹介する。

Dhol Bajayo jade DDhol ro lag liyo jade Barna Manganiyar Bajyo.

太鼓を演奏し、儀礼的贈与を受けたものはバルナー・マーンガニヤールとなった

Agvaldo bhovareyo jade lag liyo jade Lavtiyo Bhil Bajyo.

式が執り行われる祭壇の前面部（agvaldo）を掃き清め、儀礼的贈与を受けたものはラーウティヤール・ビールとなった

こうして結びつけられた諸集団を表に表すと以下のものになる。

表1 女神のキスビーとして規定された諸集団とその役割

関連付けられた氏族集団	女神の結婚儀式での役割	集団（カースト）名
1 ネタル・バーンバン	赤い紐で結ばれたココナッツを付添い人として花婿に手渡す、儀礼的役割を演じた	ブラーマン（Braman）
2 バークマル・スートラール	結婚儀式で使用される木造の門（トーラン）を作成した	スントアール（Suntar）
3 バルスロー・チャーラン	儀礼的門（トーラン）の門番役としての役割を演じた	チャーラン（Charan）
4 ダルロー・デードウ	結婚儀式で使用される聖なる木材を集める儀礼（ムグダーリー）を行った	メグワル（Meghval）
5 バラン・マーンガニヤール	ドーラックと呼ばれる太鼓を叩いた	マーンガニヤール （Manganiyar）
6 ラーウティヤール・ビール	式が執り行われる祭壇の前面部（agvaldo）を掃き清めた	ビール（Bhil）

5. 移動性と物語の偏差

この女神の婚礼譚は、前述のように複数の異氏族集団の関係性を規定し、さらにはその空間的な広がりをも提示している。しかしながら、こうして規定された集団間関係とその広がり、現在みることのできる彼らの関係のネットワークとその範囲と、いく分異なっていることが理解される。たとえば、現在このマールン・バーイー女神への信仰を維持しているのは、表1でみられる集団の中でラーウティヤール・ビール、バラン・マーンガニヤールと、バークマル・スートラールの一部であり、その他の氏族集団はその存在を確認することができなかった。また、婚礼譚で示された女神の力の及ぶ範囲をはるかに超えたエリアにおいて、マールン・バーイーへの信仰が実践されていることが明らかになった。こうした信仰母体の変化、信仰エリア（≒祭祀圏）の拡大は、ひとえに彼らの社会にみられる移動性と深く結びついている。

村落形成の軸となるラージプートの諸氏族が、その基盤となる集村から移動する例は、多少の例外を除いてみられないが、（物語においてキスビーとされた）他の諸集団は、ある時期からゆるやかに、拡散的に移動していった。女神の信仰母体であるビールのラーウティヤール氏族の移動に関する口述を集め、集村バルナーからの移動の軌跡を視覚化したものが、図1である。こうした移動はおおよそ5～6世代前から開始されるが、彼らは移動後も女神への信仰を絶やすことはなかった。彼らの拡散的な空間的広がり、マールン・バーイー女神の祭祀圏の広がりをも意味し、沙漠のいたるところに新たな女神の祠や聖地を生み出していくことになる。一方で、信仰母体として存続しえなかった諸集団があることも忘れてはならない。彼らは移動を繰り返していくことで中核となるラージプート氏族との関係性が断たれ、信仰の対象となる女神も変化していったのである。

こうした移動の原因を詳細に記述することは紙面の都合でできないが、19世紀末から20世紀

初頭に起きた、様々な歴史の変動（英国による植民地政策の浸透、社会改革運動、貨幣経済の浸透、20世紀初頭に立て続けに起きた大旱ばつなど）に伴う、旧来のキスビー関係を基盤とした「伝統的」社会の崩壊に大きな原因があると推察できる[小西 2009: 154-156]。

移動を繰り返し、沙漠に散在して居住するラーウティヤー氏族の人々は、現在でも自らのルーツを集村バルナーに求めている。バルナーに依然として居住する楽師集団であるマーンガニヤールのバラン氏族は、散在するラーウティヤー氏族の世帯と依然としてつながっており、バルナーから離れた世帯において行われる人生儀礼や女神の祭祀の折には、遠くまで出向くことも珍しくない。

表2は、ラーウティヤーの世帯が集住する各地域における、女神にサービスを行うものとなった人物（キスビー）をまとめたものである。「ルーツ」とされるバルナーにて採集された物語に登場する6人の名前（6つの氏族集団名）は語られるが、そのほかに付け足される人物名（氏族集団名）があることに留意されたい。

表2 居住地別にみる「女神のキスビー」に関連付けられた氏族集団名（人物名）

	氏族集団名	居住地				
		バルナー	コートリー	ラーマー	アサーチャー	ジェートワイー
1	ネタル・バーンバン	○	○	○	○	○
2	バーグマル・ストラル	○	○	○	○	○
3	バルスロー・チャーラン	○	○	○	○	○
4	ダルロー・デードウ	○	○	○	○	○
5	バラン・マーンガニヤール	○	○	○	○	○
6	ラーウティヤー・ビール	○	○	○	○	○
7	ジャーガー・クンパール			○		
8	カーリンダー				○	○
9	ドゥプカ					○

バルナーとの差異がみられないコートリー（Kothdī）は、他の地域に比べ集村バルナーとの距離が近く、正統的な語り手であるマーンガニヤールとの日常的な交流があることから、伝承に偏差が生じにくいことが推察される。しかしながらラーマー（Rāmā）、アサーチャー（Asāchā）、ジェートワイー（Jethvāī）において採集された物語には、7、8、9といった別の登場人物（氏族集団名）の組み込みが行われていた。

ラーマーは、マーラン・バーイーの重要な聖地のひとつで、ジャナラ（Janara）と地理的に近いことで知られる。ラーマーのラーウティヤー（ビール）たちは、聖地訪問（jātrī）や祭祀（merā）の際には、この聖地ジャナラへ訪れる。ジャナラが聖地である所以は、この地がベーリーサール王によって、1度捨てられた赤子のマーラン・バーイーが育てられた地であるから、と説明される。捨てられた赤子は、ジャーガー・クンパール（Jāgā Kumbār）と呼ばれる、壺作り集団（Kumbār）

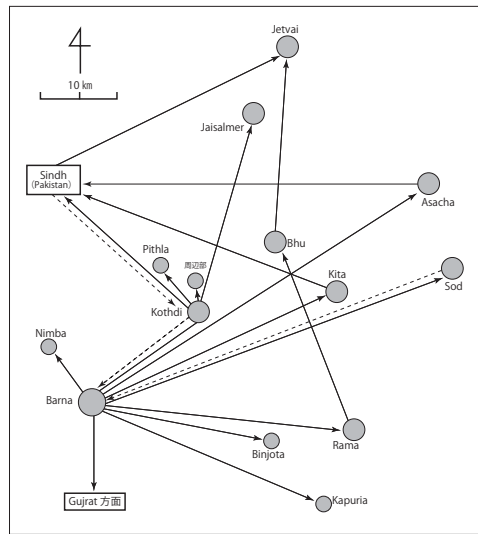


図1 ラーウティヤー氏族の移動系譜図

の男性に拾われる。ジャーガーのもとで成長したマーラン・バーイーは、後に生みの親である王に再会し、再びその娘となる。ジャーナラ周辺、つまりラーマーの近辺にはこのジャーガー・クンバールの成員が多く居住しているという状況が、「女神のキスビー」として同氏族集団を組み入れることにつながったと考えられる。

アサーチャーは、ビールのカリンダー氏族と婚姻関係を結んだラーウティヤー氏族の成員が移住した地である。こうした姻族との深い関わりが、「女神のキスビー」としてカリンダーを組み込むことにつながったと考えられる。後述するが、カリンダー氏族とラーウティヤーの関係は深く、カリンダー氏族は自らの称号をパルマールとし、集村バルナーのラージプート、ソーダー氏族との関係を強調することが多い。

最後にジェートワーイーは、ラーウティヤー氏族の居住地としては最北部に位置する。この地には、ラーウティヤーと共にカリンダー氏族やドゥプカ氏族（共に「トライブ」ビールに属す）が多く居住しており、ラーウティヤーがこの地へ移住するきっかけとなったのも、こうした他氏族との姻族関係が成立したためである。そのため、カリンダー氏族とドゥプカ氏族が、「女神のキスビー」として組み込まれたと推察される。

このように、語られる物語ごとに存在するその細部のズレは、移動先での他集団との関係性から生み出されたものである。他者との関係性は、物語に新たな登場人物を生み出す。物語は人々の関係性を強固に規定していく一方で、他者を取り込み、社会関係を円滑なものへとしていく柔軟性をも持ち合わせているのである。

6. 物語と排他性

女神の物語によって規定された社会関係は、人々を深い絆で結びつける役割を果たすと同時に、規定されていない社会関係を排除する力学をも持ち合わせている。人々による物語の解釈は、彼ら自身が他者をどのように捉えているかを知るためのメルクマールともなる。ここでは、前節でみたような受容の力学と、本節でみる排除の力学が常に表裏一体となって働きうることを指摘したい。

物語の中核となる集村バルナーから最も地理的に近く、代々バルナーのラージプートたちがその司祭を担ってきた女神の寺院が、バディー・ボール寺院である。この寺院の現在の司祭であるDS氏による女神の物語では、表1でみられた6集団のキスビーから、 balan・マーンガニヤールが削られ（排除され）、その他の5集団の名前が列挙された。その理由について尋ねると、DS氏は以下のように語った。

マーンガニヤールはベアリーサールからきたものではない。彼らはムサルマーン（イスラム教徒）である。だから、パラマーラではないのだ。彼らはターバンを受け取るが、ベアリーサールの系譜ではない。パラマーラがキスビーとしてマーンガニヤールを扱っているだけだ。本当のパラマーラではない（DS氏、推定45歳、ラージプート・ソーダー氏族、2005年9月5日）

ベアリーサールはマーラン・バーイー女神の父であり、パラマーラの王である。ターバンの授与が問題とされているのは、ソーダー氏族に対しサービスを行うことの報酬として、ターバンを

与えるという儀礼的な所作がみられることによる。キスビーとして表象された諸集団は、このベリーサル王から生み出された「兄弟」として語られ、さらに「女神のキスビー」として平等主義的に結びつけられていると記した。しかし、ここでは、「キスビー」という言葉が、ソーダー氏族に対してサービスを行う集団としてのみ規定され、その他の親族タームを用いた説明(ベリーサル王との血縁)、超越的存在を媒介とした関係性の説明(女神を中核とした結びつき)を否定する発言となっている。彼らがイスラーム教徒であるという1点において、「伝統的」な社会関係を規定する物語が改変され、楽師集団を排除するという構図をみてとることができる。

こうした「排除の語り」が生み出される直接的・間接的原因として、近年のヒンドゥー・ナショナリズム的な世界観の、周辺社会への浸透という状況をあげたとしても、大きく外れていないだろう。1992年12月に起きたアヨーディアにおけるバーブリー・マスジットの破壊・暴徒化事件の波紋を大きなきっかけのひとつとした、その後のヒンドゥー・ナショナリズムの高揚は、インド北西部の片田舎であるジャイサルメールにも確実に影響を及ぼしてきた。筆者が初めてジャイサルメールを訪れた1994年に比べると、ヒンドゥー教徒を自負する人々の間におけるイスラーム教徒たちへの偏見や嫌悪感は、緩やかではあるものの確実に増強されてきている。殊にスイク教徒やジャイナ教徒、キリスト教徒などの「他宗教」の人口比率が少なく、全インドと比してイスラーム教徒の人口の多いジャイサルメール県においては、より敏感な形でヒンドゥー／イスラームという二分法的な認識枠組が浸透しつつある。2000年代中盤に行った長期調査では、病气や死といった身の回りの負の出来事から、地震や干ばつなどの災害時において、ヒンドゥー教徒の間でイスラーム教徒の存在や言動などにその原因を帰する災因論的な言説が多くみられた。こうした状況の中、女神の物語を語り、その物語構造に深く埋め込まれてきたムスリム楽師集団を、物語構造から排除する動きがみられる、という結果につながったと考えられる。

7. 物語の社会学

以上、女神の物語をめぐる2つの偏差の形態を紹介した。前者においては、女神信仰の母体となるビール・ラーウティヤール氏族にみられる「移動性」という要素が、その成員をして新たな関係を形成する状況に至らせ、それまでの「伝統的」な物語的社会構成を変換させていくという偏差の形態を提示した。後者においては、近年のヒンドゥー・ナショナリズム的世界観の浸透という、人々の間にみられる緩やかなパラダイムの変容が、ムスリムであるマーンガニヤールを物語構造から排除するという方向へ向かう状況をみた。前者は社会関係の組み入れ、すなわち「受容」をもたらす物語の柔軟性であり、後者は集団を取り除く「排除」へ向かう物語の柔軟性と定位できる。本稿での紹介は部分的なものとなったが、筆者が見過ごすことのできなかった物語の偏差の数々は、人々にとっての「現時点」で認識されている他者との関係性の在り方を理解する上で非常に重要な情報を豊富に含み持つものである。

マールン・バーイーの物語は、沙漠における人々の「過去」における世界認識(起源＝ルーツ、世界における位置、他者との関係性、空間的範囲など)を「解釈」する上で非常に重要なものである。殊に(筆者の調査地のように)過去の出来事が文字化されていない社会におけるこうした「歴史」を再構築する際に、物語や伝承は(少なくとも対象社会の人々の歴史表象を明らかにするという意味で)重要なデータとなりえる[たとえば、川田1990(1976);1992]。一方でこれらの物語は、「現在」的な要素をもふんだんに盛り込んだ「今の語り」でもあり、それらの要素は可

視的な形で偏差が生じる部分（＝物語が変換された部分）に集約されている可能性がある。本稿では、特に彼らの社会関係の動態に焦点を当て、物語の偏差から読み解くことのできる受容性と排他性を描き出すにとどまった。しかしながら、こうした物語解釈における社会学的な側面を強調していく必要性を感じている。語り伝えられ、創造されていく物語から関係性の力学を読み解く、「伝承の社会学」へと向けた研究が必要とされるだろう。

註

- (1) 氏族集団は、インド社会研究において「カースト」や「トライブ」の下位集団として定位される「クラン」「サブ・クラン」を指す。通常「カースト」とされてきた集団では内婚制がとられ、下位集団であるクランでは外婚制がとられるのが通常である。本稿で扱った「トライブ」のビール社会は、15の氏族集団から構成される。
- (2) 近年までの語り手論では、具体的な語り手の個々の事例から伝承の社会的条件、伝承の社会化を論じる研究も存在する〔武田 1990: 22〕。社会学者である山は「町おこし」という文脈で主体的に創造される「民話」の動態性に注目する研究を行い〔山 2007〕、川森は語り手の自身に対する語りを高度経済成長という歴史の流れの中に位置付けつつ、語られた昔話の内容や「語り口」などの細部と結びつけることで、新たな物語研究を模索する〔川森 1999〕。これら是一例だが、近年の物語研究は、従来の客観的な分析手法から、語る人々の主体的側面へとその研究対象をシフトさせてきている。こうした諸研究の潮流は、物語の持つ同時代性へと視点を向ける意味で重要なものであるが、変化し続ける世界と他者との関係性という社会学的な視点を強調するものではない。

文献

- 稲田浩二・上田正昭編 1978『民話—伝承と創造』日本放送出版協会
- 川田順造 1990（1976）『無文字社会の歴史—西アフリカ・モシ族の事例を中心に』岩波書店
- 川田順造 1992『口頭伝承論』河出書房新社
- 川森博司 1999「口承説話の管理と継承」小松和彦・野本寛一編『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』雄山閣出版
- 小西公大 2007「「トライブ」と社会関係—女神神話と民俗概念「キスビー」をめぐって」『社会人類学年報』33
- 小西公大 2009「インド・タール沙漠における「トライブ」社会を中心とした社会関係のイディオムと実践に関する人類学的研究」（東京都立大学大学院博士学位論文）
- 小松和彦 1985「昔話研究の課題」小松和彦編『日本昔話研究集成 1 昔話研究の課題』名著出版
- 高木史人 1990「昔話伝承研究の課題—昔話の伝承動態・ γ 」『昔話の時空（昔話—研究と資料—第18号）』三弥井書店
- 高木史人 1998「話型の認識—昔話研究の実践から」関一敏編『現代民俗学の視点 2 民俗のこぼれ』朝倉書店
- 武田 正 1990「昔話の語り手—語り手のライフヒストリーについて」『族』12
- 山 泰幸 2007「民話—なぜ、猿退治伝説は再び語られるようになったのか」小川伸彦・山 泰幸編『現代文化の社会学入門—テーマと出会う、問いを深める』ミネルヴァ書房